

Institucionalidad, desencanto y política Potemkin*

Fernando Bustamante*

RESUMEN

EN ESTE ARTÍCULO SE ANALIZA CRÍTICAMENTE LA NARRATIVA SOBRE LA CRISIS DE LEGITIMIDAD DEL ESTADO EN EL ECUADOR Y SOBRE EL TÓPICO DE LA DESINSTITUCIONALIZACIÓN. SE EXAMINA LA TRAYECTORIA DE PÉRDIDA DE LAS ILUSIONES SOBRE LA CAPACIDAD DE DISTINTAS CORRIENTES IDEOLÓGICAS PARA FUNDAMENTAR UNA LEGITIMIDAD CONSOLIDADA Y DURADERA EN LOS ÚLTIMOS 30 AÑOS. SE SOSTIENE QUE, -EN BUENA PARTE-, ESTA TEMÁTICA PARTE DE UN ESPEJISMO Y QUE EL ECUADOR MANTIENE UNA ESTRUCTURA INSTITUCIONAL MUY FUERTE Y ARRAIGADA, PERO QUE ELLA ES IRRECONOCIBLE E IMPRESENTABLE PARA LOS SUJETOS. SE INTENTA CARACTERIZAR ESTA INSTITUCIONALIDAD “EN LA SOMBRA” Y SE EXPLORAN LAS CAUSAS DE SU ARRAIGO Y DE LA IMPOSIBILIDAD DE TRASCENDERLA EFECTIVAMENTE CON UN MODELO ESTATAL ALTERNATIVO. POR ÚLTIMO, SE INTENTA DESCRIBIR LAS RAZONES POR LAS CUALES MANTIENE SU ESTABILIDAD EN EL LARGO PLAZO HISTÓRICO Y CUÁLES PODRÍAN SER LAS ARENAS EN LAS QUE SE ESTABLECERÍAN LA LUCHA POLÍTICA POR ALTERNATIVAS, ASÍ COMO SUS POTENCIALES MANERAS DE HACERSE VIABLE.

PALABRAS CLAVE: INSTITUCIONALIDAD - ESTADO - LEGITIMIDAD - ESTAMENTALISMO - CORPORATISMO - LIBERALISMO, SOCIALISMO - SOCIEDAD CIVIL - SIMULACRO - CIVILIZACIONAL - PULSIÓN - BUROCRACIA - MERCADO - MODERNIDAD - CAPITALISMO - AUTORITARISMO - PATRIMONIALISMO.

INSTITUTIONALITY, DISILLUSIONMENT AND POTEMKIN POLITICS

ABSTRACT

THIS ARTICLE CRITICALLY ANALYZES THE NARRATIVE ABOUT THE STATE LEGITIMACY'S CRISIS IN ECUADOR AND THE TOPIC OF DEINSTITUTIONALIZATION. THE LOSS OF ILLUSIONS' TRAJECTORY IS EXAMINED ABOUT THE CAPACITY OF DIFFERENT IDEOLOGICAL STREAMS TO ESTABLISH A CONSOLIDATED AND LASTING LEGITIMACY OVER THE LAST 30 YEARS. IT IS ARGUED THAT, -IN GOOD PART-, THIS THEME IS BASED ON A MIRAGE AND THAT ECUADOR MAINTAINS A VERY STRONG AND ROOTED INSTITUTIONAL STRUCTURE, BUT IT IS UNRECOGNIZABLE AND UNPRESENTABLE FOR THE INDIVIDUALS. AN ATTEMPT IS MADE TO CHARACTERIZE THIS INSTITUTIONALITY “IN THE SHADOW” AND THE CAUSES OF ITS ROOTS AND THE IMPOSSIBILITY OF TRANSCENDING IT EFFECTIVELY, WITH AN ALTERNATIVE STATE MODEL, ARE EXPLORED. FINALLY, WE TRY TO DESCRIBE THE REASONS WHY IT MAINTAINS ITS STABILITY IN THE LONG HISTORICAL TERM AND WHAT COULD BE THE ARENAS IN WHICH THE POLITICAL STRUGGLE FOR ALTERNATIVES WOULD BE ESTABLISHED, AS WELL AS THEIR POTENTIAL WAYS OF BECOMING VIABLE.

KEYWORDS: INSTITUTIONALITY - STATE - LEGITIMACY - ESTABLISHMENTISM - CORPORATISM - LIBERALISM, - SOCIALISM - CIVIL SOCIETY - SIMULATION - CIVILIZATIONAL - DRIVE - BUREAUCRACY - MARKET - MODERNITY - CAPITALISM - AUTHORITARIANISM - PATRIMONIALISM.

* Se refiere a cualquier construcción (literal o figurativa) armada con el propósito de simular una realidad mucho más positiva o “presentable” que la efectivamente existente. Se refiere a un intento de engañar para dar la impresión de progreso y modernidad allí donde siguen imperando el atraso y la pobreza. Se supone que el término se originó en una treta inventada por Gregorio Potemkin, para impresionar a la Emperatriz Catalina la Grande durante su viaje a Crimea en 1787.

** Fernando Bustamante: Realizó sus estudios en la Pontificia Universidad Católica de Chile, donde obtuvo el título de doctor en sociología. Posteriormente realizó una maestría en Planificación Económica y Social en la Universidad de Harvard y estudió un diplomado en Planificación Regional y Urbana en el Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social. Ha tendido varios cargos políticos y ha sido docente en la USFQ, FLACSO y la UTE, donde es el actual Director del Laboratorio de Estudios Sociales Multidisciplinarios en la UTE. Correo: febusta@pi.pro.ec.

Introducción.

La frustración por la incapacidad del Estado ecuatoriano para cumplir funciones que se le han asignado tradicionalmente se une a una creciente insatisfacción por el desempeño de las instituciones de la política, parlamentos, partidos, medios de comunicación y los votantes. Los más recientes intentos para restablecer la legitimidad de las instituciones políticas no parecen haber tenido éxito. En este artículo cuestionamos algunos de los presupuestos de este descontento y proponemos una aproximación que retoma las perspectivas que ven a lo político como una representación y una simulación.

Preguntas iniciales

Iniciar una reflexión sobre el fortalecimiento de la gobernabilidad democrática para garantizar las funciones del Estado es una ocasión para discutir algunas de las premisas que subyacen a la pregunta.

Primero es necesario preguntarse por el sentido mismo de la empresa. En efecto, ya no es tan obvio y evidente que el fortalecimiento del Estado sea en cualquier circunstancia ética y políticamente incuestionable. En segundo lugar, es necesario distinguir entre fortalecer un gobierno y fortalecer al Estado como tal. En principio, la distinción entre Estado y gobierno es central en todas las democracias republicanas (Morales, 2020). Es posible que el tema de la fortaleza del Estado no sea problemático en sí mismo, pero que la respuesta dependa de la aprobación que merezca el gobierno de turno. Esta última reserva podría soslayarse si se habla del gobierno como institución, independientemente de la identidad o afiliación partidista de los ocupantes circunstanciales. En tal caso, se trataría de afianzar un determinado conjunto de organismos gubernamentales, distinguibles, sin embargo, del Estado como tal.

De manera simplificada podría definirse al Estado como un sistema de instituciones que detentan la legitimidad para establecer las normas que regulan la vida de una sociedad, para imponer su vigencia y ejercer jurisdicción sobre la población. Asimismo, el Estado se caracteriza por ser el locus de la soberanía frente a otras entidades análogas (A Dictionary of Law, Oxford University Press, 2018).

El gobierno, en cambio, sería el aparato especializado del Estado para la ejecución de las normas, la provisión de la seguridad interna y externa y para la implementación de los objetivos establecidos a través de los mecanismos de decisión propios de cada sistema político (Morales, 2015).

Por consiguiente, el fortalecimiento del gobierno, debe referirse a la búsqueda de los medios que le permitan cumplir sus misiones ejecutivas inherentes: co-legislar, proporcionar orden y seguridad, regular la sociedad y sus instituciones, para asegurar la vigencia del bien común y los objetivos determinados por el soberano. Asegurar la gobernabilidad y la plena vigencia de los derechos y garantías a las cuales se halla obligado (Smelser y Baltes, 2001).

Esta tarea enfrenta obstáculos y complicaciones en la actualidad, ya que nos hallamos ante un generalizado desencanto frente al Estado y por consiguiente respecto a la capacidad de las agencias gubernamentales para cumplir con sus obligaciones¹.

1 El desencanto frente al Estado es una pérdida de confianza, legitimidad y apoyo de los ciudadanos hacia las instituciones estatales, puede manifestarse en diversas formas de protesta, resistencia, desobediencia o indiferencia. Esto puede tener múltiples causas y consecuencias, dependiendo del contexto histórico, político, económico y cultural de cada país o región.

Las posibles causas del desencanto frente al Estado son: el incumplimiento o insuficiencia de las políticas públicas para garantizar el bienestar, la seguridad, la justicia y los derechos de los ciudadanos. La corrupción, el clientelismo, el nepotismo, el abuso de poder y la impunidad de las autoridades estatales. La falta de representatividad, participación, transparencia y rendición de cuentas de los sistemas democráticos. La crisis económica, social y ambiental que genera desigualdad, pobreza, exclusión y violencia. La influencia y la presión de los actores externos, como las corporaciones transnacionales, que condicionan o limitan la soberanía y la autonomía de los estados.

Tal como lo ha señalado Zygmunt Bauman (2017); sospechamos que el Estado es cada vez menos capaz de cumplir con sus funciones clásicas, y menos aún aquellas asociadas a lo que Marshall (1977) llama “derechos de segunda y tercera generación”.

A diferencia de las posturas del marxismo ortodoxo y del leninismo, que buscaron reemplazar a los mercados con la planificación central estatal, el neo-socialismo de principios de siglo, postuló la idea de un Estado fuerte regulador que tuviera control sobre los mercados, sin eliminarlos, para que estos últimos operaran de manera eficiente y justa, de acuerdo a prioridades determinadas de la política democrática (Ellner, 2012; Falconí, 2014). A diferencia del dirigismo clásico post-keynesiano del Estado de Bienestar socialdemócrata, la nueva corriente socialista, agregaba dos elementos: primero, el desarrollo de las capacidades de la sociedad civil organizada para incidir en la planificación, y en la regulación de los mercados y del propio Estado; y, segundo, se confiaba en desarrollar una vibrante economía “social” de base, con una economía popular y, presuntamente solidaria, que permitiese construir sectores económicos que reemplazaran “desde abajo” (al menos parcialmente) al modo de producción capitalista y sus motivaciones clásicas vinculadas al lucro y el imperativo de la acumulación sin fin.

El ex Presidente Correa sintetizaba esta postura al adoptar una expresión de Polanyi (2001):

“...el mercado es un pésimo amo, pero un buen sirviente...”. Con la intención de usar a los mercados como parte de las herramientas de la acción público-estatal, presuntamente depurándolos de las distorsiones resultantes de su insuficiente control por parte de poderes públicos democráticos, como resultado de una equivocada creencia en la capacidad autorregulada de los mercados para producir resultados económica y socialmente justos y/o eficientes (Curcio, 2020).

No es este el momento para hacer una disección de qué no funcionó en esta propuesta. Pero pueden señalarse algunas ideas:

a) El descubrimiento de que los mercados están lejos de ser instituciones “naturales”, que surgen espontáneamente en cualquier sociedad dotada de una economía mínimamente compleja. Mann (1986) y Tilly (1990), entre otros, han demostrado que los mercados modernos son resultado de políticas llevadas por las potencias capitalistas tempranas, para aumentar su capacidad estratégica y bélica competir en mejores condiciones con otros estados similares. Sin embargo, esta genealogía de los mercados como herramientas de la geopolítica estatal, no quita que incluso un sirviente debe poder ejercer sus funciones y prestar los servicios en condiciones adecuadas: herramientas, facultades, incentivos y garantías mínimas que le permitan ser eficaz y eficiente. Un sirviente desnutrido, maltratado, sin herramientas adecuadas, humillado, desmotivado y resentido difícilmente cumplirá las misiones encargadas, y, a la primera oportunidad que se le ofrezca, traicionará al amo o evadirá sus obligaciones.

La alianza clásica Estado/mercado requería no solo la funcionalización política/estratégica de los mercados, sino también que ésta se diese en condiciones tales que los actores de mercado pudieran y quisieran jugar el juego propuesto por los actores estatales. Aparentemente, en la oferta de la Revolución Ciudadana, la implementación del control político de los mercados dañó la capacidad de estos para actuar efectivamente en pro de las metas señaladas y la voluntad de sus actores para cooperar en el juego propuesto. Prueba de ello, es que la enorme inversión pública en infraestructura no produjo una explosión de inversión “Schumpeteriana”, ni logró sobreponerse a la desconfianza del inversionista; y, al contrario, fomentó las conductas rentistas, defensivas, mercantilistas y parasitarias del capital nacional. Como ya lo aprendieron muy bien Teng Hsiao Ping y sus sucesores, no es a patadas ni con sobornos subrepticios que se le enseña al gato capitalista a conducirse de manera eficiente para el logro de las metas públicamente fijadas, (aunque en el caso chino no puede hablarse de las metas “democráticamente determinadas”)².

2 No se puede decir que el gato capitalista es un animal fácil de domesticar. Además, hay que tener en cuenta que el Estado chino ha tenido que enfrentar numerosos desafíos y dilemas para lograr sus objetivos. La afirmación original podría considerarse como una simplificación o una idealización del complejo proceso histórico y político que ha vivido China en las últimas décadas.

b) Un objetivo explícito del programa de la RC era depurar el sistema económico del lastre de los “*pseudomercados*”. En efecto, es posible sostener que todo el discurso de la izquierda contra el neo-liberalismo y contra la “larga noche neo-liberal” apuntaba a un fantasma, y terminaba siendo un tributo ingenuo a la interesada mistificación que hacía pasar las políticas clientelares y corporativistas del “capitalismo de amigotes”, como si fuese la expresión de algún tipo coherente de *neo-liberalismo hayekiano*. El discurso fue orientado a legitimar un sistema rentista, predador y de utilización del poder político para canalizar los recursos públicos y los ahorros privados hacia grupos empresariales monopólicos y oligopólicos. Una de las grandes deudas de la RC es que no hizo ningún esfuerzo sistemático por crear mercados, o institucionalizar mercados libres y justos. Su esfuerzo se concentró en construir una presunta capacidad reguladora y disciplinadora del Estado, sobre las estructuras corporativistas, monopólicas y mafiosas pre-existentes; sin destruirlas, sino tan solo centralizando en un solo eje de poder político, la intermediación que antes revestía un carácter disperso y “feudal”. El resultado fue que el nuevo estado neo-absolutista se centró en la gestión indirecta (a través de políticas “públicas” y de forma estatista) o directa (a través de la corrupción y del clientelismo) de la relación entre el poder y las estructuras monopólicas y oligopólicas tradicionales.

c) Una de las bases ideológicas del socialismo del siglo XXI simplemente se desvaneció en el aire. En sus inicios, muchos de los seguidores del “proyecto” (y una buena parte de las constituyentes de Montecristi); establecían que una de las grandes novedades del neo-socialismo, radicaba en la apuesta por las formas de economía no estatales, alternativas al capitalismo. Esta figura tomó diferentes etiquetas (Economía popular y solidaria, sector privado sin fines de lucro, economía comunitaria, economía de escala humana, etc.). Se buscaba darle alas a una transformación estructural de la economía “desde la base”, creando un contrapeso a la empresa capitalista tradicional y a la férula de los mercados imperfectos. Este contrapeso, sin embargo, esperaba evitar caer en las brutales distorsiones que el estatismo o el capitalismo de estado han mostrado a lo largo de la historia de los intentos revolucionarios del siglo XX. Finalmente, el proceso nunca terminó de jugarse por esta “tercera vía”, y como consecuencia, fue imposible hacer un juicio sobre la viabilidad de una economía asociativa civil como principio del neo-socialismo post estado céntrico. En definitiva, el régimen privilegió la diada capital tradicional / estado y sus eventuales complicidades, por sobre el discurso y la práctica de la democratización económica.

d) El modelo político no solo que nunca se abocó seriamente a construir la prometida democracia “profunda”, orientada al desarrollo de la participación ciudadana y de la transferencia de poderes a personas, grupos y comunidades, sino que contrariamente, terminó jugando por un modelo de obsesivo micro control burocrático en todas las esferas donde fue posible. El proyecto de “devolución” de poder que subyace al término “revolución ciudadana”, perdió paulatinamente su rasgo “ciudadano”; para derivar en un modelo que combinaba un caudillismo paternalista, de corte sumamente tradicionalista, con el uso masivo de un instrumental tecno-burocrático de vigilancia, regulación y control (Trujillo, 2012).

La historia ha demostrado hasta la saciedad, todo intento de construir el interés público desde la purga de todo interés privado, individual, grupal o sectorial; termina no en el imperio de la voluntad general, sino en el arbitrio particularista de los presuntos custodios de lo universal. El totalitarismo del siglo XX tuvo un interés público que se rehusaba a acoger a lo particular como uno de sus momentos, sin embargo, terminó inevitablemente en la tiranía de los virtuosos y en la corrupción de estos. El terror jacobino fue un claro aviso de lo que pasa cuando la política se confunde con la búsqueda unilateral de la moralidad y del bien depurados de toda transacción con lo “infecto” de los intereses realmente existentes³.

3 Los jacobinos, liderados por Robespierre, pretendían imponer su visión de la virtud y la igualdad, eliminando a cualquier contrarrevolucionario o enemigo de la República. El Terror jacobino dejó una huella en la historia de Francia. Plantea importantes cuestiones sobre los límites de la acción política, la legitimidad de la violencia y el papel de la moral en la construcción de una nueva sociedad.

Inevitablemente quienes pretenden detentar la virtud a priori y quienes todo el problema de la política consiste en arbitrar los medios y las estrategias para imponer el bien; terminan en el peor de los abismos morales (Burke, 2022)⁴.

Una primera lección de la experiencia de años anteriores es que la democracia real debe sospechar profundamente de toda política que se postule como una cruzada para imponer y obligar al bien. La cruzada por la virtud es la peor enemiga tanto de la libertad como de la justicia (Mill, 1859); y sus primeras víctimas éticas son los propios militantes de la verdad.

La consecuencia de esta fatal mutilación del proyecto político de la RC es: confusión de un estado fuerte con un estado omnívoro y omnipresente, incompreensión de lo que significaban tener mercados eficientes al servicio de la sociedad; obliteración de la posibilidad de construir formas asociativas de economía social; escamoteo del proyecto de democracia ciudadana y total confusión respecto a la relación entre el bien, la virtud, la libertad y la justicia; probablemente resultante de una defectuosa asimilación del significado del laicismo. No parece haberse entendido que el laicismo es una forma de entender la búsqueda del bien y la verdad que asume que, en una comunidad de ciudadanos iguales, la política no es ni debe ser la lucha por hacer prevalecer una visión ética trascendente, sino un procedimiento justo e imparcial que permita a la ciudadanía el debate y la formación moral de acuerdos mínimos que permitan convivir de una forma justa y en pacífica (Rawls, 2005). El laicismo sólo es efectivo cuando la política deja de ser una guerra entre visiones ideológicas y morales que son vividas religiosamente por sus partidarios. Incluso el ateísmo se puede vivir como una religión y una cruzada moral intolerante.

Las reflexiones precedentes tienen un propósito subyacente: sentar las bases para entender el punto en el que nos encontramos actualmente en cuanto a la legitimidad y las expectativas que la ciudadanía puede tener frente a las diferentes formas de entender el rol del Estado. Se trata de iniciar una discusión de las alternativas que se presentan en el momento actual, para legitimar y fortalecer el apoyo ciudadano a la gestión estatal.

Los tres desencantos

Podemos comenzar por caracterizar la coyuntura en la que nos encontramos. Podría decirse que en ella confluyen tres desencantos simultáneos:

1. El período de 1992 hasta 2006 trajo consigo la formación de un consenso mayoritario en contra del neoliberalismo y de las políticas mercantilistas predicadas en esta doctrina (Espinosa, 2018). No importa que el neoliberalismo ecuatoriano haya sido fraudulento y puramente cosmético (*un neoliberalismo Potemkin*)⁵. El hecho es que agotó su apoyo y solo contó con un puñado de economistas ortodoxos capaces sustentar la hegemonía de los particulares intereses de ciertos grupos empresariales. La crisis bancaria de 1999 y sus secuelas se le endilgan automáticamente; así como los altos y persistentes índices de desigualdad social y desprotección humana. Por eso, la popularidad y apoyo al presidente Correa derivaron, en buena medida, de su punzante crítica al neoliberalismo de mercado.

4 Burke tenía una opinión muy negativa de los jacobinos y de sus intentos de imponer la virtud a la sociedad francesa. Creía que los jacobinos eran unos fanáticos que destruyeron las tradiciones, las instituciones y las costumbres que habían hecho grande a Francia. Pensaba que la virtud no se podía imponer por la fuerza, sino que debía surgir de forma natural y orgánica de la historia, la religión y la cultura de cada pueblo. Rechazaba el contrato social de los jacobinos, que pretendía crear una nueva sociedad desde cero, sin respetar los derechos adquiridos, las leyes establecidas y las obligaciones morales arraigadas de los ciudadanos. Abogaba por una reforma gradual y moderada, que preservara el orden social y el equilibrio entre las diferentes clases y estamentos.

5 Esta expresión se deriva de la leyenda de las “aldeas Potemkin”. Una aldea Potemkin era una falsa construcción que se usaba para ocultar o disfrazar la realidad a ojos de los observadores. El término proviene de las historias de unas aldeas portátiles que el general ruso Grigori Potemkin mandó erigir para impresionar a la emperatriz Catalina II durante su visita a Crimea en 1787. Las aldeas Potemkin se han convertido en un símbolo de cualquier maniobra política, militar o económica que tenga como objetivo engañar a las personas haciéndoles creer que una situación es mejor de lo que realmente es.

En realidad, este último, poco tuvo que ver con las causas de las crisis y deficiencia señaladas: más bien la desregulación financiera de los años 90, se ancla más en un prebendalismo mafioso en beneficio de determinados financistas políticamente bien ubicados, que en un esfuerzo serio por crear mercados bancarios fluidos y eficientes.

A pesar de ello, y para todos los efectos políticos pertinentes, la opinión pública mayoritaria sigue viendo a las propuestas de tipo *hayekiano* como la causa del desastre (Almeida et al., 2005; Falconi y Muñoz, 2012). Un ejemplo, es la extremada cautela con que se maneja el tema de los “ajustes” y de las posibles medidas de austeridad fiscal propias de un manejo fiscal ortodoxo, ante la imposibilidad de posicionar un discurso suficientemente plausible y potente basado en una doctrina económica clásica, o en un liberalismo mercantilista/individualista.

La crítica al socialismo “correísta” no desgasta el consenso anti libre mercado, y sus defensores no han logrado salir ante la opinión pública como alternativa disponible al desprestigio del estatismo tecno-burocrático o al presunto caos moral del populismo (Ramírez, 2018).

Es posible que esta imposibilidad del neo-liberalismo para capitalizar el desgaste del neo-socialismo, tenga que ver con corrientes morales mucho más profundas que simplemente las experiencias vividas por el país desde 1992. Es posible especular que la sociedad ecuatoriana es recóndita y enraizadamente hostil a cualquier forma de liberalismo, doctrina o hábito político basado en el individualismo adquisitivo o cualquier concepción de los derechos como atributos abstractos de las personas individuales como tales. Es posible postular, que fuera de la elite cosmopolita y acomodada; las ideas y el ethos liberal carecen de atractivo y difícilmente penetran en las conciencias y en las prácticas. Es un tema para indagar por qué la sociedad ecuatoriana es tan refractaria a las ideas del liberalismo clásico (Wiarda, 2001).

2. El complejo de doctrinas que subyacía a la apuesta neo-socialista y que consideraba al Estado como buena parte de la “solución”; sufrió el impacto de la retirada del poder de la RC. El estatismo vuelve a ser considerado como problemático y fuente de muchos de los males que aquejan a la nación (Echeverría, 2015; Trujillo, 2012).

Sin embargo, es preciso circunscribir los focos de este malestar contra el Estado. La crítica a la gestión estatista-burocrática-paternalista se concentró en estrechos círculos académicos y empresariales. El grueso de la diatriba contra el estado-centrismo, se vuelca sobre a) la corrupción; y, b) la concentración despótica de poderes (Echeverría, 2015; Jaramillo Terán y Comisión Nacional Anticorrupción (Ecuador), 2017; Trujillo, 2012). Entonces, la solución radica, no en cambiar de modelo, sino en cambiar de sujetos, desplazando a unos moralmente descompuestos por otros que tengan intrínseca virtud.

La crítica al Estado no alcanza a socavar los cimientos de la idea: el Estado, debe ser el actor central de la vida colectiva y el foco de resolución de todos los problemas de la sociedad. Sus falencias son el efecto de haber escogido mal a sus administradores, y resultado de la concentración despótica de poderes. Además, hay cuestionamientos de las razones por las cuales un sistema presuntamente dictatorial y venal, como RC, pudo mantener tanto apoyo durante tantos años en una masa mayoritaria del electorado; salvo que se caiga en la trivialidad de las explicaciones basadas en el “gran engaño”, la “manipulación mediática”, o peor aún, en las ya arcaicas lamentaciones sobre la “estulticia” de la plebe que elije.

Frente al persistente estado centrismo cultural, hay dos consideraciones que deben hacerse: a) es innegable que existe latente un malestar ante la dificultad de las instituciones públicas para resolver adecuadamente los problemas de la gobernabilidad. Asimismo, las denuncias y escándalos casi cotidianos llevan a la convicción de que la corrupción y el Estado son sinónimos. b) Aunque la comprensión socialista del papel del Estado puede haber quedado en entredicho por las consecuencias perversas no anticipadas de la concentración estado-céntrica del poder; existe en la sociedad ecuatoriana una segunda manera de entender el Estado, que no tiene que ver con la tradición prusiano-burocrática-racionalista (Weber, 2002), sino que se trata de la cultura política del Estado patrimonial, que es a la vez paternalista, prebendal, autoritaria, estamental, nepotista y corporativa (Zabludovsky, 2016). Es posible pensar que así como el neoliberalismo fue en

el Ecuador un simple discurso de encubrimiento/camuflaje/ocultamiento del funcionamiento de los no mercados nacionales; el discurso y la representación de un estatismo neo-socialista burocrático haya hecho la misma operación que el liberalismo *Potemkin* (de fachada) hizo hasta antes de 2006: escamotear a la vista y disfrazar el hecho que tras la expansión del no socialismo estatal-burocrático; se escondía la expansión cancerosa del estado patrimonial tradicional, basado en una economía de pseudo-mercados administrados oligárquicamente. Tras la fachada de un neo-socialismo se potenció la reproducción ampliada del estado patrimonialista/ estamental/ proteccionista/ paternal tradicional.

El desplome de la RC y de su modelo estatista, puede no haber sido el desplome de nada nuevo, de nada que no había existido ya desde antes, y que solo tomó nuevos ropajes con el “proceso. Entonces lo que se ha desmoronado no es el sistema que sustentaba el simulacro, sino una máscara desechable, siempre reemplazable por otra(s). De esta forma, todo peso del oprobio cae sobre una careta, para dejar intacto el conjunto de instituciones “en la sombra” que son el cimiento y garantía del Estado patrimonialista. El Estado tradicional queda intacto, y listo para operar como de costumbre, solo con el problema de hallar un nuevo disfraz que lo reconcilie con los entretenimientos de la modernidad. El problema político actual es que no ha aparecido (aún) el actor político capaz de ofrecer este nuevo espectáculo que reproduzca las prácticas del *habitus* consuetudinario.

3. El desgaste de las legitimidades no se detiene en la erosión de la dupla Estado neo-socialista/mercado liberal. En 1996 hasta 2006, se desplegaron esperanzas en la “sociedad civil”, y en la posibilidad de desarrollar un sistema de gobernabilidad que pudiese apoyarse en una potente vida organizativa ciudadana para impulsar libertad, justicia y eficiencia mediante adecuados contrapesos “desde abajo” a la dupla Estado/Mercado (Calame *et al.*, 2003; Van Cott, 2009; Zibechi, 2017). Esta propuesta fue percibida como una propuesta de “izquierda”, en cuanto se apoyaba en buena medida en una crítica a un Estado, que, en ese entonces se imputaba neo-liberal. Asimismo, esta imagen izquierdista se nutría de la representación de las demandas de grupos específicos que se consideraban históricamente marginados de los bienes y de las decisiones. Esta propuesta *izquierdista* pasó paulatinamente a verse no como “poder alternativo”, sino como contrapoder (Castells, 1997; Gerth y Mills, 2014; Holloway, 2002). Una vocación de contrapoder significaba la renuncia a ser parte o dar origen a un poder alternativo totalizante que pudiese ser una “tercera vía” entre el estatismo ortodoxo y el libre mercado. Finalmente, cuando, a principios de los años 2000, el movimiento indígena renuncia a una plataforma político-ideológica universalista, desaparece del escenario de la sociedad civil organizada, cualquier utopía a una sociedad alternativa (García, 2021)⁶. De allí en adelante los nuevos movimientos sociales se autolimitan a ser un poder de resistencia, negativo, crítico y de aniquilación de cualquier poder positivo; o terminan en un mero corporativismo, que, es tan solo la reivindicación de una participación mejor, de cada grupo, tomado por separado, en el sistema prebendal del clientelismo patrimonialista (Rocha, 2015).

Aunque el “*forajidismo*” de principios de la primera década del milenio, alcanzó a impulsar muchas de las reformas y de los mandatos democrático-radicales y garantistas de la Constitución de Montecristi, fue decayendo en unos particularismos de gueto, o en la búsqueda afanosa una inserción provechosa en el Estado tradicional. Más aún, con el desgaste de la ilusión participativa; fue fácil darse cuenta que una vez que si se raspaba la superficie de la rebeldía civil, quedaban planteamientos, que un socialista clásico como Marx podría reconocer como reaccionarios, y que no iban más allá de la defensa de formas de vida social, de órdenes y de jerarquías propias del estamentalismo absolutista ancestral (Marx, 2013; Mill, 1859). Esto puede verse

6 Probablemente esto estuvo relacionado con las amargas experiencias resultantes de su alianza con ciertos estamentos militares y con la izquierda no indígena (MPD entre otras) a raíz del golpe indígena-militar de 2000 y de su efímera participación en el gobierno del presidente Lucio Gutiérrez. Posiblemente la dirigencia indígena haya llegado a la conclusión que un proyecto nacional estaba condenado al fracaso por la falta de sinceridad y por la naturaleza traicionera de la política mestiza.

en las inconscientes derivas de varios movimientos sociales de causa única, que, a pretexto de representarse como revolucionarios, usaban los lugares simbólicos de la izquierda para impulsar la consolidación de las formas de vida y de cultura más conservadoras. En muchos, casos, los movimientos no se dan cuenta (el caso del movimiento indígena es particularmente serio) que sus pretendidas reivindicaciones progresistas, pueden terminar por impulsar es el restablecimiento de la “sociedad de estados” (Standestadt/sociedad de status) (Weber, 2002) apenas agazapada tras las bambalinas del estado laico-liberal.

Más llamativo aún: el desgaste del progresismo social de la década pasada; implica el deterioro de algunos de sus puntales ideológicos: el garantismo, el liberalismo y la tolerancia intelectual y moral y el propio laicismo (Molina, s/f.).

El socavamiento del laicismo no proviene de ningún intento, en ese sentido, de las Iglesias formales, sino más bien de a) La persistencia y luego el contragolpe de formas de vida y de pensar basadas en valores pre-liberales (por ejemplo: las demandas securitistas apoyada en lo que Foucault llamaría el “poder de soberanía”(Luis Alfonso, 2018), o la resistencia a la legalización del aborto o sexualidad post-convencionales); b) en la generalización de una forma de entender la política como “cruzada” religiosa, y de vivir el debate político como una lucha entre dualismos (el bien y el mal, lo santo y lo perverso, etc.). La concepción del escenario político como arena apocalíptica donde se juegan absolutos éticos, sentidos como vistos intransables por cualquier licencia; y donde toda concesión o matiz son percibidos como sacrílegas traiciones (Monsiváis-Carrillo, 2021).

En esta forma, rebatir, dudar, criticar, argumentar no son las formas necesarias y virtuosas de una política entendida como búsqueda racional de soluciones a las incógnitas y problemas de la vida colectiva; sino que son vistas como maléficas amenazas a un orden a priori sagrado. Solo así, desde el espíritu de la militancia devota puede entenderse a toda disidencia como traición (Bravo, 2017). Esto es exactamente lo contrario al laicismo, y por ende a un Estado laico. También debemos poner en duda y discusión, el grado en que la revolución liberal realmente penetró en la vida de la sociedad, en las prácticas políticas y en la conducción estatal (Bustamante, 2003).

No todo lo sólido se disuelve en el aire

En los párrafos anteriores se ha intentado mostrar que el momento político del Ecuador está marcado por una triple degradación de la legitimidad de los grandes modelos mentales nucleares que organizaron y estructuraron los imaginarios políticos de los sujetos en décadas anteriores. Sin embargo, se ha sugerido que esta crisis de sentido no es completa, ni lleva a una situación anómica⁷ generalizada.

Lo que ha entrado en crisis son los relatos y paradigmas tributarios de distintas formas de entender un proyecto político de modernidad: el imaginario liberal de mercado; el imaginario liberal clásico; el imaginario del estatismo *neo-socialista* y el imaginario “*social civilista*”. Adicionalmente, se ha sugerido que cada una de estas “grandes posturas” han sido capturada por el conservadurismo tradicionalista de tipo absolutista/feudal, lo que reproduce este mundo antirrepublicano que implica un retorno práctico y habitual a las rutinas morales, políticas y existenciales de la sociedad estamental.

Al final de la experiencia de la Revolución Ciudadana en el Ecuador, se puede afirmar que se han agotado posibles alternativas atractivas y capaces de calar hondo en el imaginario de amplias capas de la población; que puedan tomar el relevo de los relatos modernizantes desprestigiados y

7 Para la psicología y la sociología, la anomia es cuando las reglas sociales se han degradado o eliminado y ya no son respetadas por una comunidad. El concepto hace referencia a la carencia de leyes.

La anomia en ciencias sociales es un defecto de la sociedad cuando sus instituciones y esquemas no logran aportar las herramientas imprescindibles al ciudadano para alcanzar sus objetivos en el seno de su comunidad. Se trata de un hecho social más que de una condición del individuo (Durkheim, 1928)

que puedan dar un renovado impulso al intento de refundar el sistema político-económico sobre bases consistentes con la evolución de la sociedad global⁸.

Lo que se reafirma y re-consolida es el recurso a las prácticas de la *consuetudine*⁹ política de la sociedad tradicional. Esto incluye: caciquismo político, clientelismo social, estamentalismo absolutista, fragmentación feudal de las soberanías, reforzamiento del rol de la familia ampliada como ancla social fundamental; valores conservadores, autoritarismo paternalista; erosión del laicismo y un giro particularista, corporativista y etnocéntrico de las políticas de la identidad.

Si esto es así no sería verdad que el Ecuador padece de un “vacío anómico” o de una crisis de sentido colectivo. Por el contrario, el Ecuador, no carece de fundamentos morales, solo que estos resultan impresentables e impronunciados. De hecho, son los mismos que todas las políticas “de la modernización”, desde la Independencia a esta parte han querido ocultar y escamotear. Si algo puede haber de desolador para quienes fueron partidarios de los ismos del siglo XX, es darse cuenta de que han “arado en el mar”; y que, a la salida de décadas de experimentación política y económica, el Ecuador levanta la cabeza intacta e invicta sobre los hombros de los mismos que intentaron o proclamaron querer cambiarlo. Porque lo dramático es que tanto el estatismo social, como el librecambismo y las políticas “ciudadanas” de la identidad, han terminado siendo nuevos vehículos para transitar por los itinerarios de siempre. El Ecuador ha terminado por apropiarse y colonizar todos los dispositivos políticos, institucionales y discursivos que pretendían levantarse en su contra, en nombre de una putativa modernidad. Pero para ello ha sido necesario siempre mantener la simulación de que se está intentando crear y recrear alguna de las figuras de la modernidad política.

¿Por qué es necesario el “simulacro”?

La pragmática de la simulación no es gratuita; sino que es necesario que los actores crean indispensable mantener y restaurar este juego de la representación y sus signos palpables.

En primer lugar, nuestros espacios discursivos públicos están copados por textos y disertaciones que deploran circularmente la “desinstitucionalización” del país (Gerth y Mills, 2014), que nos han acompañado prácticamente desde la fundación del Estado. La autoconsciencia del Estado ecuatoriano y de sus elites ha estado permanentemente signada por esta fracasada y siempre reiniciada búsqueda de la institucionalidad “perdida”. El problema es que es incoherente tratar como perdido algo que nunca se ha tenido, o no se ha reconocido como poseído. No puede ser que el Ecuador haya sido, desde la batalla de Pichincha o desde la separación de la Gran Colombia, una especie de ficción o de alucinación colectiva. La efectividad de la existencia nos debe llevar a convencernos que algo más o menos constante y consistente debe haber habido y aún hay.

La institucionalidad o las instituciones son prácticas y conductas que son esperadas por los sujetos, que tienen un cierto carácter de exigibles, que generalmente se cumplen y que pueden ser descritas o prescritas mediante alguna *ilocución* de tipo normativo o imperativo, aunque sea de manera tácita, no reflexiva y, ciertamente no necesariamente bajo los cánones del discurso jurídico o de una moral racionalizada o formal¹⁰. Por cierto, no debe confundirse institucionalidad

8 Los resultados de las últimas elecciones presidenciales de 2023 (primea vuelta) podrían dar un indicio de que: un tercio de los votantes se pronunció por una alternativa que podría llamarse “ideológica” con La Unión por la Esperanza del expresidente Rafael Correa. Alrededor de un 16% habría votado contra UNES por el odio y miedo al líder de la Revolución Ciudadana. Pero, casi la mitad de los votantes parecen haber sido votos “flotantes”. Pero el éxito del candidato Daniel Noboa merece un tratamiento específico en otro lugar.

9 Se refiere a la práctica o comportamiento repetido y habitual de una comunidad, grupo social o individuo. La *consuetudine* involucra actos o comportamientos que, con el tiempo, llegan a establecerse como normas no escritas o tradiciones dentro de una sociedad.

10 Esta manera de entender las instituciones es compatible con las definiciones que han presentado autores como Lourau (Lourau, 2001) y Castoriadis (Castoriadis, 2007). Lourau define la institución como un conjunto de prácticas sociales, normas, valores, representaciones colectivas, que se imponen a los individuos como modelos de referencia y de acción. Castoriadis entiende la institución como el complejo total de instituciones particulares, entendiendo por institución normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos, y métodos de hacer frente a las cosas y hacer cosas.

con organización. Hay muchas instituciones que no son organizaciones formales o burocracias (por ejemplo, la familia); así como hay organizaciones que no son instituciones. Mientras haya unos patrones de conducta reivindicables, regularmente seguidos y cuyo respeto es predecible y generalizado, podemos hablar de una institucionalidad (Gerth y Mills, 2014; Weber, 2002).

Cuando una búsqueda se inicia y se reinicia perpetuamente sin encontrar lo que pretende, es preciso que forme parte de la reproducción de la carencia. Una búsqueda imposible delata que lo que se rastrea no debe ser encontrado. Cabe solo imaginarse qué pasaría si Willy Coyote logra por fin capturar al objeto de su deseo obsesivo. Evidentemente el dibujo animado debería concluir; y ni los espectadores, ni los protagonistas pueden desear un desenlace que sería la extinción de los unos y el fin de la diversión de los otros. La persecución de la institucionalización en el Ecuador debe ser analizada como se analizaría la aventura perpetua del Coyote y de su Correcaminos. Se trata de una empresa que no se quiere que tenga éxito; y, por tanto, todo el dispositivo político, institucional y social debe estar armado de tal manera que garantice que la persecución pueda relanzarse continuamente, nunca alcance su objetivo y siempre deje a los sujetos en condiciones de recomenzar.

Pero, si la institucionalidad es una quimera organizada para ser quimera; ¿por qué no abandonar la superchería y la cacería para reconocer la institucionalidad realmente existente en su positividad vergonzante y abandonar la búsqueda de lo que entre nosotros funciona como utopía?

Esto no es factible, porque basta imaginarse que la sociedad ecuatoriana decidiera mirarse en un espejo despiadado al estilo de los del bachiller Sansón Carrasco; y se confesara a sí misma que su verdadera normativa es el de las instituciones absolutista/feudales. Es evidente que tal situación traumática sería como que el Coyote se diera cuenta que en realidad jamás quiso capturar al Correcaminos y que incluso es el principal cómplice de su fracaso.

Pero, si nos quitamos la máscara y lo hacemos de tal manera que a nadie le sea posible ignorar este destape nos hallaremos ante una situación extremadamente compleja de manejar. Veamos: Si nos confesamos simultáneamente que, en realidad nunca hemos deseado ser república (en el sentido post-revolucionario), y que ahora no más que en las épocas del General Flores; deberíamos tomar una postura práctica ante tal hecho, y para ello caben al menos dos vías: a) nos reconocemos en nuestra “verdad” y asumimos lo que somos; arrojando por la borda la auto infligida ilusión republicana. b) Al desnudarnos, podemos conducirnos a una especie de catarsis edípica, pero a la inversa: si Edipo al conocer la verdad se ciega; nosotros hemos estado ciegos y al conocer la verdad podemos, finalmente abrir los ojos de nuestro juego doble, y podemos hacer algo al respecto: por ejemplo, plantearnos, ahora sí en serio, la construcción del tipo de institucionalidad que hemos proclamado como objeto de nuestro deseo. El acto de confesarse y desvelar el ethos y la institucionalidad absolutista y el decirnos que en realidad anhelamos y consideramos normal el paternalismo patrimonialista, el nepotismo, el autoritarismo conservador despótico; nos damos las herramientas para poder hacerle frente con los ojos abiertos y poder discernir las estrategias para vivir con esta realidad de una manera más acorde con nuestros pretendidos anhelos de institucionalidad en el sentido racional legal de la modernidad (Gerth y Mills, 2014).

Para que esto funcione, es preciso que el sujeto de la catarsis abrigue un núcleo de deseo alternativo: debe tener razones para querer tener dominio sobre lo que-muy a su pesar- le posee, sea porque puede haber llegado a la convicción de que aquello que busca y necesita puede ser mejor obtenido mediante otros arreglos (otra institucionalidad); o porque la sustancia de estos deseos ha cambiado y ahora desea otra cosa.

De lo contrario, el sujeto negará su mal, lo ocultará, lo minimizará o utilizara todos los artilugios mediante los cuales la psiquis se protege de revelaciones que destruyen la identidad (Pallarés Molíns, 2008). El Ecuador ha malvivido durante casi doscientos años, y ha sobrevivido a todos los misioneros de la redención civilizacional, desde Rocafuerte hasta Correa. Alguien

que quiera cambiar esto debería poder explicar, porque a este país ya no le sería posible seguir haciendo lo usual por otros doscientos años más.

Es necesario adentrarse en las razones por las que este es un país de cómplices más o menos inconscientes en la preservación del *status quo* pre-republicano (Bustamante, 2003). Porque, el montaje de la obra requiere que todas sus partes sean necesarias y tengan un propósito en su tenaz persistencia, en su rocosa impenetrabilidad, si es que los sujetos tienen poderosas razones para atrincherarse en ellas. Sin embargo, este atrincheramiento debe disfrazarse de su contrario: en una perpetua y aparente disponibilidad a todo cambio y novedad¹¹.

Es posible plantear alguna hipótesis respecto tanto a las razones del anclaje en las instituciones “ocultas” pre-epublicanas; como en la imposibilidad de verlas y reconocerlas. Antes, sin embargo, estableceré los componentes de la estructura completa y articulada. Tenemos:

Es posible plantear alguna hipótesis respecto tanto a las razones del anclaje en las instituciones “ocultas” pre-epublicanas; como en la imposibilidad de verlas y reconocerlas. Antes, sin embargo, estableceré los componentes de la estructura completa y articulada. Tenemos:

1. Un sustrato basal de instituciones “patrimonialistas” fundadas en el siglo XVI y persistentes a lo largo de los procesos de Independencia y de modernización capitalista mercantil (Zizek, 2001).

2. Una larga serie de esfuerzos reiterativos de cambio/reforma, que ponen en escena distintas “revoluciones”. Estas “revoluciones”, sin embargo, están construidas para dejar todo relativamente igual. Un ejemplo de ello es el laicismo de la revolución liberal, que a) enmascara la persistencia del habitus moral e intelectual religioso/escolástico y b) re-crea el secularismo como nueva religión de “segundo orden”. A raíz de ello, se puede decir que Ecuador es una sociedad laica y secular, y que, por ello mismo, puede reforzar la potencia hegemónica del pensamiento y la praxis sacral. Los procesos y proyectos “modernizadores” son otras tantas formas “síntoma”, que sostienen y completan la persistencia del síndrome basal (Zizek, 2001).

3. Un entramado de organismos estatales y gubernamentales que “miman” las instituciones de la modernidad republicana y que presentan el espectáculo de una sociedad organizada de acuerdo con los cánones del “Estado burgués” liberal¹².

4. Finalmente, existe un elemento ideológico constante: el desencanto. El sistema político ecuatoriano vive un permanente ritual del desencanto frente a las instituciones formales. Sin embargo, cuando el último recurso administrativo dentro del debido proceso ha fallado, o ha probado ser desmesuradamente oneroso; siempre estará allí el protector generoso, el cacique o dirigente, el patrón o la patrona cuyo auxilio particularista subsanará las brechas insondables de un Estado kafkiano.

11 En el dialecto ecuatoriano se usa con frecuencia el término “novelería” para describir la exagerada disponibilidad a todo cambio o novedad, aunque siempre de manera superficial y frívola. También hace referencia a un chisme, novedad superficial o para describir la fantasía de alguien, especialmente si es exagerada o poco realista. Según la RAE, *novelería* significa “afición o inclinación a novedades”. Pero, en este caso el término remite a una maniobra ideacional que tiene funciones muy serias y cumple un papel sistémico nada trivial. La frivolidad es reclutada para ocupar un lugar muy importante de reproducción sistémica. La superficialidad es algo muy profundo y tiene cosas muy profundas que decir en este contexto.

12 En este caso la “representación” en el sentido escénico de la palabra es la realidad. Puede decirse que en el contexto ecuatoriano el hábito sí hace al monje. El disfraz de monje lo que hace monje al monje. Porque si el monje fuera monje en virtud un hábito “real”, ya no habría representación del monje, sino que simplemente hábito y ser serían la misma cosa: el hábito será “verdad”. Pero en el caso de la política ecuatoriana se requiere que la identidad ontológica no sea, porque ser realmente un monje implica un compromiso exigible con todo aquello que el ser del monje exige. Basta simplemente un hábito de utilería que no compromete a su portador más allá de las escenas o actos protocolares o festivos donde este se utiliza para “hacer como”, y en ese “hacer como” se puede satisfacer la figura monacal, asegurándose de paso, que todos los participantes puedan seguir adelante- después- con su existencia pre-escénica, que nada tiene de monástica. La realidad es un “hacer como”, contrario sensu de otra manea en donde expresión, representación o signo deben, por fuerza remitir a un ser “duro” y autónomo del símbolo. Aquí la vida real es la escena y es en la representación y en su representación donde los sujetos son reales. Fuera de la representación son solo desnudeces sin esencia, desprovistas de alguna realidad digna o de peso ontológico. El ser solo alcanza su ser en la escena.

No es aquí donde se intentará una “arqueología” de cómo se monta esta estructura y por qué debe tener esta forma, y, sobre todo, porque no simplemente haber seguido abiertamente con la praxis tradicional del Estado patrimonialista. Después de todo, una república oligárquica de notables no era inconcebible, o una monarquía con vestimentas constitucionales hubiese sido perfectamente presentable en el siglo XIX.

Pero, algún barrunto de las razones por las cuales una representación directa y honesta de lo “real” no ha sido posible, sino que ha debido instalarse una retorcida estructura “neurótica”; si tan solo hiciésemos en experimento mental (Weber, 2002) en torno a la posibilidad de abandonar los ropajes de utilería democrático-republicanos y confrontar la verdad. Algo así como una especie de salir del propio closet colectivo.

De inmediato nos damos cuenta porque esto no resulta viable: salir al descampado y de manera descarada proclamar que somos y deseamos ser una sociedad estamental absolutista/feudal seria, lisa y llanamente impresentable. Para comenzar sería internacionalmente indecente y no debe despreciarse el papel que ha jugado el reconocimiento de la sociedad de estados en la forma en que nuestro estado debe presentarse. En el siglo XIX, en los orígenes, se trataba de “ser nación civilizada”, so pena de caer en el grave riesgo de una *capitis diminutio*¹³ colonialista. Una de las grandes líneas discursivas justificativas de los imperialismos transatlánticos del siglo antepasado, se apoyaba en la misión civilizadora que les cabía a las metrópolis y en la cual podían conquistar y gobernar a los pueblos “bárbaros” o “incivilizados” (Rist, 2002). La presentabilidad en la sociedad de las naciones, pasaba por exhibirse como digna de autonomía, derecho exclusivo de quienes han alcanzado la edad adulta civilizacional. Presentarse como sistema político republicano y europeo era una de las posibles protecciones ante cualquier pretensión colonialista o ante cualquier intento de restitución imperial: solo los educados a la europea y que vivían como tales tenían el derecho a ser libres (Condorcet, 2010).

Hoy en día el orden internacional vigente impone costos muy altos y amenaza seriamente las pretensiones de auto gobierno de quienes no muestren adhesión a las prescripciones civilizatorias. Aunque el lenguaje ha cambiado mucho, y ya no se habla de pueblos civilizados e incivilizados; esa retórica ha sido relevada por otras figuras tales como la “democracia”, o el “estado de derecho”; entre otras. Sería un tanto exótico declararse abiertamente por alguna forma del “ancien regime” y poner orgullosamente en la vitrina nuestra formación ética pre-republicana. No solo sería una especie de auto interdicción, sino que chocaría violentamente con la auto-imagen que se nos ha adiestrado a desear para nosotros como socios bona fide de la comunidad de las naciones y como parte de la Cosmópolis occidental.

En un sistema político que para poder preservar la sociedad absolutista debe hacerlo paradójicamente- legitimándose en una ruptura con aquello que fue su fundamento. La preservación del orden deseado, requiere protegerlo en las mallas de la invisibilidad, poniéndolo así a salvo de la artillería de la razón. Por ello quitarle la máscara al orden deseado, equivale a un acto de auto aniquilación, puesto que entonces todo el arsenal de la moral ilustrada puede volverse contra ella, con todo el rigor y consistencia de sus normas y valores. Sería verse y ver toda la historia política del Estado como un engaño de estafadores, y declararnos a nosotros mismos los herederos de una gran estafa.

Es dudoso que los sujetos políticos nacionales, deseen verdaderamente ver esto y sacar las consecuencias: aceptarnos como somos, significa aceptarse como no civilizado, al menos a los ojos del Colonizador internalizado. Hacer esto socava la legitimidad de una soberanía que solo logra sostenerse en tanto niega el contenido del soberano, y erosiona su dignidad de no ser “salvaje”; tal sinceramiento devuelve a la sociedad a la condición moral de súbdita de un rey absolutista que reclamaba el derecho a gobernarla precisamente, en tanto y cuanto no era capaz

13 “Capitis diminutio” en el contexto del derecho romano, se utiliza para describir diferentes formas de pérdida o disminución de los derechos y estatus de una persona.

de autogobierno, precisamente cuanto sus habitantes eran aún como niños que requerían tutela, sobre todo ante sí mismos y ante su intrínseca *capitis diminutio* “manchada” a priori por el paganismo y la barbarie de los antepasados americanos originarios (Zavaleta, 1986).

Por otra parte, el acto fundacional civilizatorio que constituye a la sociedad actualmente ecuatoriana, tiene una contraparte interna a este síndrome civilizatorio tutelar. La legitimidad de la dominación monárquica sobre las Indias se sustenta en la presunta misión civilizadora de la cristiandad hispana sobre un mundo pagano. Esta legitimidad ampara a los actores y a las instituciones que se sienten parte de la trasmisión de la labor de la civilización como fue la “cristianización”. Esta misión debía por fuerza sustentar la legitimidad del ejercicio de la dominación sobre las “castas” no españolas y era el fundamento indispensable para respaldar la persistencia de la diferencia/superioridad tutelar. Las elites dominantes posteriores fundamentan su derecho a la dominación en su rol de curadores de unos seres humanos a priori vistos como relativamente menos capaces del autocuidado/autogobierno (Quijano, 2007; Zavaleta, 1986). En suma, solo se justifica la autoridad del español (y de aquellos de sus descendientes identificados con el orden Eurocéntrico) en que ejerce un putativo cuidado físico, moral, cultural, político y hasta “sanitario” sobre el no-europeo (O’Gorman, 1993; Quijano, 2007; Restrepo, 2005).

Pero esta postura entraña una contradicción bloqueada: el propósito fundacional de esta cura didáctica era llevar al indio y las castas a convertirse en cristianos *bona fide* y a pleno derecho. Toda evangelización exitosa y todo proceso pedagógico tenía como fin que el educando debía llegar a ser tan educado como el educador, y en algún tiempo lejano, culminar en la plena cristianización y civilización de los tutelados. El problema que surge entonces y en ese mítico pero necesario momento es que cuando el estudiante se gradúa, el profesor o maestro deja de ser necesario, y ya no puede considerarse un superior ontológicamente del graduado, por ende, el poder del maestro se desploma justo cuando alcanza su meta.

El problema de las elites españolas en América y de sus asociados criollos es que anclan su valor y poder sociales en una misión que de tener éxito les desposee ipso facto de todo aquello que autoriza ese mismo poder y ese mismo valor. Por ello, la única solución posible está en establecer un régimen social, simbólico y político que se encargue de reproducir *ad infinitum* dos cosas: la tarea civilizadora y la imposibilidad de culminarla con éxito. Es la estrategia de Penélope.

Si las elites abandonan su legitimidad tutelar/pedagógica, abandonan toda posible pretensión de dominio civilizacional y de todas las prebendas y privilegios, dando lugar así a un auto derrocamiento. Pero, si, al contrario: optan por llevar a cabo hasta sus últimas y lógicas consecuencias las demandas históricas de la tutela civilizacional, crean las condiciones para hacer superfluo, innecesario y por tanto insostenible todo derecho al dominio: cortan la rama donde han estado paradas desde los 1500’s. Lo único sostenible es vivir en la retorcida y penosa, pero sostenible república de Penélope: tejer el manto de la civilización en el día para deshacerlo en la noche, sin que este tejido nunca pueda concluirse. Es necesario poder siempre recomenzar. Sin embargo, las elites post-absolutistas deben intuir que el juego se trata justamente de eso: nunca llegar, para nunca tener que detenerse y detener el juego que las hace ser quienes son y que les da el derecho a reclamar sus prerrogativas. El fracaso republicano siempre recomenzado, es la condición de posibilidad de la supervivencia de un orden de dominación ancestralmente arraigado.

Es probable que no estemos listos para develar el juego y para el catastrófico derrumbe legitimatorio que ello implica. Generalmente los sujetos nunca confrontan hasta la médula más despiadada sus verdades sino cuando ya todo recurso a los gestos y a las maniobras habituales de protección ha fracasado y sus andrajos ya no alcanzan a cubrir de la intemperie de la necesidad o de la destrucción. La Alemania del siglo XX solo pudo ajustar cuentas con la personalidad autoritaria (Adorno et al., 1969) del fascismo y con el autoritarismo prusiano sobre las ruinas de sus propias ciudades y de sus instituciones.

Además, la confrontación con la profundidad de nuestros fundamentos “indeseables” requiere un discurso, un ethos y un plan de ruta que proporcione anclajes *catécticos*¹⁴ (Hall, 1999) alternativos: hay que desear otras cosas, las pulsiones deben hallar otras rutas y otros objetos más seductores, que los que proporcionan los atractores habituales; y debe ofrecer recompensas mucho más seguras y llamativas.

Y, la verdad es que no tenemos ninguna razón para pensar, que al menos para los actores relevantes, el sistema instituido no funcione. Todo hace pensar que lo hace bastante bien: lo que no funciona es algo que es una ficción y la deslegitimación de la ficción, sistemática, repetida, secular; es parte del juego institucional.

Pero este funcionamiento, tiene rendimientos diferentes a los que una racionalidad republicana y democrática podría demandar. Lo que el sistema hace es reproducir las condiciones de existencia de la sociedad estamental, el poder de las elites y los mecanismos de reproducción de estas en condicione que les resultan convenientes y favorables y preferibles a los riesgos e incertidumbres de una institucionalidad liberal “moderna” (Beck, 2006; Luis Alfonso, 2018).

El doble filo de las arenas institucionales. ¿Y la sociedad más allá de las elites?

Lo expuesto en páginas anteriores permite tener algunas posibles pistas sobre por qué los grupos de mayor poder (los herederos/beneficiarios del orden absolutista) pueden tener interés en sostener el sistema constituido. También se han adelantado algunas sugerencias respecto a que-al menos desde su perspectiva e intereses-, el Estado ecuatoriano no es débil, sino que tiene una enorme fuerza de resistencia, persistencia y adaptación a las presiones supuestas de la modernización democrático-liberal y a la implantación del republicanismo. Asimismo, se ha tratado de demostrar la función adaptativa que cumplen los simulacros de orden “civilizado” y la doble cara que es necesario presentar: de “civilizados” ante el orden geopolítico eurocéntrico, y de “civilizadores” como fundamento ancestral de la legitimidad de la dominación: son condiciones de reproducción perpetua de las jerarquías y lugares de confort de los herederos de la fundación Lascasiana/Toledana (Murra, 1978; Spalding, 1974) del orden constituido¹⁵.

Por último, podríamos preguntarnos cuáles serían las condiciones posibles de una transformación que incida en el sistema estatal que se ha tratado de desvelar. En primer lugar, podemos abordar ya no solo desde la perspectiva de las elites, sino también desde el conjunto de la sociedad dominada. Porque, para que una forma de dominación pueda ser estable en los largos plazos históricos se requiere el concurso, el acatamiento y la sumisión de los colectivos subalternos. ¿En dónde se puede apoyar la resistencia de los subordinados al orden liberal, o, al menos, su falta de compromiso con la institucionalidad republicana? En otras palabras: se sostiene que los sectores subalternos no acatarían sin graves resistencias el orden secular si este no les ofreciera formas de supervivencia y reproducción legítimas aceptables y, al menos en los plazos cortos de la decisión racional, razonablemente satisfactorias. Como se ha señalado (Przeworski, 1988) los oprimidos pueden hallar que los costos de la rebelión son mucho mayores que el beneficio descontado esperado del nuevo mundo posible que la rebelión podría dar a luz. Por otra parte, el mundo realmente existente puede proporcionar al

14 La “catexis” se refiere a la carga o energía emocional que se invierte en un objeto, idea o persona. La catexis implica una inversión emocional o afectiva en algo específico, lo que influye en el comportamiento de un individuo.

15 La gestión del Virrey Toledo fue decisiva en la configuración de las sociedades andinas a partir del siglo XVI. Su labor supuso el afianzamiento de importantes instituciones, en torno a las cuales giraría la administración del país durante todos los sucesivos virreyes que le continuaron durante la dinastía de la Casa de Habsburgo y hasta las reformas del siglo XVIII que emprendiera la nueva dinastía de Borbón. Durante su gobierno, realizó una serie de reformas administrativas, económicas, sociales y culturales que tuvieron un gran impacto en la sociedad colonial. El patrón de asentamientos y la constitución de las comunidades indígenas se deben a él. También creó instituciones como el Tribunal del Consulado de Lima, la Casa de Moneda y el Correo Mayor.

menos algunos alivios, estrategias o recompensas secundarias suficientemente buenas, como para disuadir de cualquier veleidad revolucionaria con toda su carga de incertidumbres, riesgos y peligros¹⁶.

Una posible respuesta que se puede adelantar podría provenir de un enfoque parecido al de Polanyi, tal como ha sido reformulado por Nancy Fraser (2012). De acuerdo con la escuela Polanyisiana (Polanyi, 1992); la resistencia contra el capital y el mercado surge de los agentes sociales, clases y estamentos que ven las condiciones de una vida tradicional llevadera, arrasada por la difusión de los mercados y por la monetización de áreas cada vez más amplias de la vida social. El laborismo y el socialismo son respuestas defensivas y reactivas que buscan poner frenos y cortapisas a la universalización de la mercancía como relación humana. Además, trata de impedir que el trabajo, la tierra y el cuerpo sean por completo mercantilizados. El estatismo socialista es interpretado como una de estas barreras que limitan, acotan y enmarcan los mercados a fin de proteger las formas de vida pre-mercantiles y la capacidad de los sujetos que controlan y manejan estas formas de vida, de impedir su confiscación y refuncionalización por el capital. Hay en la visión de Polanyi y de sus seguidores un cierto parentesco con las rutas abiertas por Marcel Mauss en su rescate de la lógica no mercantil del Don (Mauss, 1990), como argamasa fundamental y ancestral de la organización social humana, frente a la cual el capital y la mercancía son implantes muy derivados: algo así como un efecto secundario, que, en las sociedades que se autodenominan “civilizadas” se ha convertido en un cáncer que amenaza colonizar todos los órganos y tejidos de la vida social.

Pero, volviendo a la reformulación de Fraser de la línea argumentativa original de Polanyi; podríamos recuperar la idea que las sociedades resisten a la invasión de la lógica de los mercados, mediante su atrincheramiento en la defensa de las formas de vida y de intercambio no mercantil. Esta defensa se realiza, sea a través de la defensa de espacios sociales incontaminados por la mercantilización y donde otras formas de reciprocidad (sexual, cultural, social, económica no mercantil etc.) buscan sostenerse a través de la resistencia de las costumbres, de la autodefensa moral, la persistencia del ritual, de las formas religiosas, y por medio de la acción política destinada a utilizar el poder estatal como barrera de contención a la lógica de la acumulación mercantil.

Fraser (2012) y de manera muy perceptiva nos alerta que esta defensa del “mundo de la vida” no es inocente: las formas de existencia no mercantiles y anti-capitalistas; también representan la institucionalización de formas de dominación, de desigualdad y de opresión no menos serias y opresoras que las que impone el mercado. Por ejemplo, la familia y el matrimonio encierran relaciones de poder, de violencia y de heteronomía en nada menos despóticas que la férula del capital o del estado de clases. Muchas veces, la cándida defensa de los particularismos, de las culturas, de las corporaciones, y de los mundos existenciales no mercantiles, puede terminar siendo la defensa de formas de opresión y de conservadurismo extremadamente virulentas. Un ejemplo de ello es la defensa de la familia patriarcal y de los roles tradicionales de sus integrantes; pero está misma contradicción se da en muchos otros casos: por ejemplo, la defensa cripto-Rousseauiana¹⁷ y romántica de los pueblos indígenas puede terminar siendo complicidad con formas de justicia que, si las ejerciera o pretendiera ejercerlas un Estado, no dudaríamos en considerarlas repugnantemente reaccionarias y contrarias al progreso humano y a los derechos de las personas.

16 La explicación de Przeworsky se inscribe dentro de la tradición de la “decisión racional”. Sin embargo, pueden plantearse otras posibles causas del “conformismo” de los oprimidos: por ejemplo, “el miedo a la libertad”. Por razones que no es del caso detallar aquí se ha creído más relevante al caso utilizar un enfoque más “económico” o racionalista.

17 Este término hace referencia a una utilización de ciertas ideas de Jean Jacques Rousseau que parte de la base que el hombre es bueno por naturaleza, pero se corrompe por la sociedad y la civilización, que generan desigualdad, egoísmo y opresión. En el límite esto lleva a una admiración de las imágenes del “buen salvaje”, aún no dañado por la civilización y a atribuir a pueblos no occidentales ancestrales las presuntas virtudes del “buen salvaje”. Un ejemplo muy llamativo, pero anterior a la publicación del “Contrato Social, el último acto de la ópera “Las Indias Galantes” de Jean Philippe Rameau (1735) que es una exaltada apología de los pueblos indígenas de Norteamérica, y en especial en el aria “Forets Paisibles” que cierra el acto.

De esta manera, la relación entre sociedad y mercado es mucho más ambivalente que en el relato original de Polanyi. La resistencia al mercado puede ser progresista o reaccionaria. El mercado y el acceso al mercado puede cumplir una misión emancipadora, en la medida que abre oportunidades a las personas para su florecimiento autónomo, para romper con las cadenas de la sociedad comunal o de las formas tradicionales de poder, jerarquía y sometimiento: muchas veces, un puesto laboral subordinado en la economía de mercado, puede ser mucho más liberador que la permanencia en los puestos tradicionales en la economía no mercantil. Por ejemplo, los migrantes, no por nada prefieren cambiar las certezas de la vida habitual, por las incertidumbres de arrojarse en la embriagadora promesa de la movilidad globalizada.

Así como el mercado puede cumplir una función emancipadora; el estado también puede tener más de un filo: a) puede operar como el garante y salvaguardia de los intereses del mercado y de los intereses en el mercado, b) puede ser el instrumento de la defensa del mundo de la vida contra la expansión incontrolada de las relaciones mercantiles (la función “social-demócrata”); pero, asimismo; y tal como lo han enfatizado Michael Mann (1986), Theda Skocpol (2008) y Charles Tilly (1975), puede dar origen a estructuras de poder y de interés irreductibles a los intereses de clase o a las exigencias de la sociedad civil. Es a estas alturas bastante evidente que el Estado es una arena de poder en sí, y que se autonomiza de la sociedad y del mercado por una doble vía: 1. Como resultado de la dinámica del agente/principal, como secuela de la cual; es evidente que su personal, sus organismos, su burocracia y sus agentes desarrollan un interés poderoso para autonomizarse y e imponerse a sus putativos mandantes, generándose una tensión ineluctable entre mandantes y representantes (Michels et al., 1915), y 2. Como efecto de que la propia acción estatal, en lo que tiene de específico y de irreductible a los intereses sociales no estatales, es un ámbito de acción dotado de su propia lógica, de sus propias metas, de sus propias pulsiones, que llevan a sus aparatos a funcionar para sí y en sí, de manera cada vez más auto contenida y autodefinida. No solo que los organismos estatales se emancipan ineluctablemente de sus raíces sociales, sino que constituyen en sí una raíz social paralela y de origen estructural autónomo a los intereses sociales civiles. De esta forma el estado no sólo oprime a unas clases en nombre de otras, sino que oprime a aquellas clases en nombre de las cuales actúa y oprime a todas las clases y a toda la sociedad en virtud de su propia inherente naturaleza como aparato de poder jerarquizado, hecho para acumular poder y construido como “máquina de poder”.

De acuerdo con Fraser (2012), es necesario distinguir entre las luchas emancipadoras de la sociedad civil, y aquellas que tienen como contenido sustantivo, la defensa de formas de dominación tradicionales. Las luchas sociales deben ser sometidas a un lente crítico más allá de la “idealización” polanyiana (Polanyi, 1992). Habrá estructuras de poder social ancestral o consuetudinarios que no merecen ser sostenidas y frente a las cuales mercado o estado pueden ser una alternativa emancipadora, o por lo menos, que sean aperturas que den la posibilidad a los sujetos por alcanzar niveles mayores de autonomía (Lain, 2017).

De esta manera el análisis desdobra cada uno de los tres términos originales: Mercado, Estado, Sociedad (mercancía, poder y reciprocidad) de acuerdo al siguiente esquema:

- a. El mercado tiene dos vertientes: puede ser la institución que representa el espacio de acción privilegiada del capital y de sus tendencias inherentes a la centralización, a la concentración, y a la colonización de los mundos de la vida, para lograr que todos los ámbitos posibles funcionen de acuerdo a la lógica del valor y del precio. Secundariamente: el mercado puede ser un recurso de emancipación frente a las cadenas corporativistas, comunales y tradicionalistas de las sociedades y los circuitos obligatorios de intercambio. Asimismo, el mercado y los actores de mercado pueden ofrecer una barrera a los esfuerzos automáticos de las burocracias y elites estatales por extender su poder orwelliano sobre el conjunto de la sociedad: en esto no andaban tan errados los primeros liberales “smithianos” (Smith et al., 1794).

- b. Por su parte el Estado puede: 1. Empoderar, habilitar, encauzar, regular, aprovechar, usar y limitar el funcionamiento de los mercados. 2. Bajo la forma de un Estado coalición de gerentes que administra los mercados para el interés de sus actores dominantes. 3. Bajo la forma “social-demócrata”, en donde el Estado salva al capital de sí mismo, limitándolo y estableciendo barreras socialmente legítimas a la penetración de este en ámbitos de “resistencia” del mundo de la vida. 4. Bajo la forma de un Estado “soviético”, en donde las elites de Estado y sus burocracias sustituyen al mercado e intentan reemplazarlo en sus funciones, en lo que podría ser visto como un intento tan desmesurado como utópico por subsumir tanto al capital como a la propia sociedad en el “aparato” de poder despótico, término utilizado por Charles Tilly (1990). Solo en momentos muy extraordinarios puede el Estado asumir un papel de agente emancipador. Por definición, el sistema político es el ámbito de la dominación organizada y de las jerarquías cristalizadas.
- c. La sociedad civil no es solo contendor, sino que también es escenario de lucha. El mundo de la vida y de la cotidianeidad está intrínsecamente desgarrado por una querrela entre las relaciones- y sus efectos culturales y simbólicos- que empujan la emancipación, la libertad, la autonomía y la justicia entre personas y grupos; por una parte; y mundos “interiores” que buscan reproducir/perpetuar las inequidades consuetudinarias y las formas muy variadas de la heteronomía¹⁸ que se atrincheran y reproducen en la vida social “extra-oficial” y no mercantilizada.

La lucha social es una disputa que hace que la sociedad civil, sea en algún grado una verdadera “guerra civil” en sentido literal: una guerra interior a la sociedad civil por imponer un sentido común, un conocimiento, unas prácticas, unas rutinas y unos saberes que implican la negación de otros similares, dotados de otras consecuencias en términos de equidad y derechos. Por ejemplo, las luchas en torno a la movilidad humana, en torno al problema del extranjero, de la alteridad, de la aculturación, son feroces conflictos culturales de sentido que tienen por escenario privilegiado la interacción social cotidiana, locus preferido donde se juega el duelo entre cosmopolitismo y etnocentrismo; entre humanismo y tribalismo; entre racismo y universalismo. La lucha no es solo de la sociedad, sino que también es en la sociedad.

Cabe hacer una última precisión: La fisura de la sociedad civil no necesariamente ni exclusivamente se puede describir como una fisura entre lo “tradicional” o “arcaico” y lo “moderno” o “progresista”. Las bases interaccionales y culturales del fascismo son una síntesis “moderna” y solamente son concebibles como una particular ruta de modernización (Banton y Bauman, 1991; Tilly, 1990). Las innovaciones societales modernas, pueden ser tan opresoras como las resistencias conservadoras o ser utilizadas para propósitos despóticos, aún más allá de su putativa genealogía libertaria.

En Conclusión: ¿fortalecer el Estado?

Puede afirmarse sin mucho riesgo de equivocarse, que “fortalecer” el Estado, es hoy en día algo considerado virtuoso y bueno en sí no solo por la izquierda, sino también por corrientes institucionalistas, por los realistas conservadores y por los especialistas en gobernabilidad. Incluso el ultra liberalismo de mercado, no está en contra de un Estado fuerte, siempre y cuando esa fuerza la ejerza con el exclusivo propósito de proteger a los mercados de distorsiones e imperfecciones que impidan su funcionamiento eficiente o por la acción de actores hostiles

18 El concepto de heteronomía se refiere a la condición de una persona o entidad que se rige por normas o leyes que no son propias. Un ejemplo de heteronomía sería seguir una norma religiosa o social por temor al castigo o por deseo de aprobación, sin cuestionar su validez o coherencia. Este concepto deriva particularmente de la filosofía moral de Kant. La heteronomía podría también verse como la incapacidad de actuar éticamente en libertad.

(Hayek, 2011). Hay varias corrientes de pensamiento y sus expresiones en sentidos comunes culturales, que hacen de esto casi una *doxa*¹⁹, y sobre todo si asumimos que estamos hablando de estados democráticos liberales, dueños de una presunta intachable legitimidad de origen.

Para un enfoque Hobbesiano (Hobbes, 1980; Strauss, 2006), la solidez de un Estado es la garantía del orden, de la paz y de la proyección de la vida y de las condiciones que hacen que esta sea, al menos, soportable. Un contractualismo de raigambre Lockeano (Locke y Piña, 2019); sentirá que sin esta fuerza estatal es imposible afirmar los derechos de propiedad y las libertades civiles, así como un estado de derecho dotado de una justicia imparcial. Para una visión democrática liberal sustantiva, la solidez del poder político es una expresión de la voluntad de la ciudadanía, y por tanto la expresión más alta de sus intereses: es en el Estado donde verdaderamente alcanzamos la libertad como miembros del cuerpo político. Hegel (2009) era sumamente optimista en cuanto a que: a) El Estado representaba la forma racional y universal necesaria de la vida ética de un pueblo y expresaba su voluntad éticamente informada, y b) La clase administrativa (las elites de servidores públicos profesionales), constituían una clase “universal” que no tenía más interés particular que la protección del interés colectivo y de la esfera pública entendida como empresa moral (como “vida ética”).

En las páginas anteriores se ha intentado argumentar cómo y porqué todos los esfuerzos históricamente realizados para crear, consolidar y “fortalecer” un Estado post-iluminista han terminado encallando en los arrecifes de una presunta “ingobernabilidad”. Se ha puesto en duda tanto el fracaso como la ingobernabilidad, apuntando a que tanto el Estado es realmente muy fuerte como que la ingobernabilidad no es tal, solo que ella transcurre por conductos, caminos y moldes institucionales muy diferentes a aquellos propios de la orto praxis y del imaginario liberal ilustrado.

Se ha intentado mostrar, asimismo, aquello con lo que se encontraría una práctica sincera de construcción estatal republicana. Se apuntó a que cualquier proyecto de reconstitución del Estado “verdaderamente existente” deberá moverse en una especie de topografía de seis dimensiones. Por último, se señaló de qué manera cada una de ellas enfrenta sus propios problemas de legitimidad y de desgaste. En ese trayecto puede que se puedan insinuar algunas hebras o “detritus” que podrían recogerse para poder inventar algunas propuestas alternativas al orden actual, y al desencanto institucionalizado y su rutina.

Tal vez la experiencia actual nos permite ver como problemáticos los proyectos contemporáneos de consolidación estatal. En primer lugar, porque su problema no es la desinstitucionalización, sino un exceso, un sobrante de institucionalidad. En este caso, el problema es el contrario: como desinstitucionalizar, al menos para despejar la vía a un posible nuevo orden, realmente nuevo.

En la actual coyuntura se cabalga sobre la “desilusión” respecto al Estado: ya no respecto a tal o cual gobierno; respecto a tal o cual Estado. La crisis del “estatismo” presuntamente socialista puede abrir las puertas a una crítica de la forma estatal como tal, o declarar no muerto al espectro del anarquismo²⁰, por ejemplo, sin por ello caer en el ultraliberalismo de corte hayekiano.

Si bien, hasta hace poco era aún posible abrigar ilusiones respecto a que las instituciones estatales pudiesen funcionar de la manera teóricamente postulada: proveer orden público, garantizar derechos, proporcionar justicia, ser el espacio de la formación de una voluntad ciudadana que se cristaliza en el Estado/ágora y que luego puede usar de él para hacer viables sus objetivos y, hacer de la política una empresa ética y dialógica (Habermas, 1999); hoy en día vivimos un creciente desencanto y resistencia contra el Estado: esto se expresa de muchas

19 Este término se lo usa aquí en el sentido que le dio Pierre Bourdieu. Para la doxa, en son las ideologías o motivaciones que se presentan como naturales e inherentes a una actividad y que, por lo tanto, no son cuestionadas ni sometidas a crítica. La doxa funciona como una forma de legitimar el orden social establecido.

20 Respecto al anarquismo subsisten muchos malentendidos. Ciertamente la imagen popular de esta corriente, es la de un grupo de “terroristas” violentos o de inconformistas radicales, definidos solo por su oposicionismo generalizado. Esto es erróneo: el anarquismo alberga al menos tantas variantes y corrientes como pueden hacerlo el socialismo o el liberalismo. Incluso algunas de ellas son pacifistas, religiosas, individualistas, etc. Un hombre tan pacífico como Tolstoi era un cierto tipo de anarquista y hay rasgos anarquistas (y Tolstoianos) en el pensamiento político de Ghandi.

maneras prácticas, e incipientemente en algunas vertientes teóricas, sobre todo vinculadas al capitalismo libertario (Von Mises et al., 2007; Kinsella y Hülsmann, 2014; Hayek, 2011), por un extremo, o al comunitarismo ambientalista radical por el otro (Coles, 1987; Etzioni, 2013; Walzer, 1995).

El hecho es que, en los momentos actuales, es más legítimo que lo que ha sido en mucho tiempo, (tal vez desde el siglo XVII); volver a hacerse la pregunta: ¿para qué sirve el Estado?

Existe un malestar difuso creciente que abriga una soterrada duda sobre si el sistema estatal moderno es verdaderamente capaz de proporcionar los bienes que legitiman su existencia. Si bien, es cierto que aún existen enfoques que afirman que el Estado es un bien moral en sí, e independientemente de los servicios que presta a los sujetos o incluso si como ente ético y volitivo es irreductible a las voluntades individuales ciudadanas; este tipo de “realismo” moral, que le da al Leviatán una naturaleza ética y subjetiva autónoma, se mueve siempre en el filo de la reificación y se hace cada vez más difícil de sostener, excepto, para la sumamente peligrosa corriente que identifica al Estado como una colectividad identitaria supra individual. Si pensamos al Estado como el “sumum bonum” entonces, todo lo que este Estado haga es por definición bueno y no está sujeto a ningún tribunal jurídico y moral externo²¹. Por esta vía llegamos o bien a un absolutismo, que en sus variantes más identitarias puede parecerse mucha a algunas formas de nacional-socialismo; o formas igualmente difíciles de legitimar como los estados étnicos o confesionales o militantes.

Sin embargo, si asumimos, al menos provisionalmente, que el Estado debe legitimarse y no es la legitimidad en sí; entonces debe inmediatamente abrirse la pregunta sobre aquellos objetivos más allá de él que debe cumplir y en función de cuyo logro eficaz y eficiente deberá ser juzgado.

Todos los contractualismos y algunas corrientes culturalistas parten de la base que la legitimidad del Estado es externa a él; que el estado debe estar sometido al juicio sobre su legitimidad, y que, puede, contingentemente, perder o arriesgar dicha legitimidad.

Por tanto, es dable sostener que para propósitos de evaluar la fortaleza de un Estado es preciso entenderla- en primer término- como la capacidad efectiva para cumplir sus funciones trascendentes; y, en segundo término, como la medida en que los sujetos así lo juzgan y perciben.

Como ya se ha señalado, los Estados actuales deben ser evaluados en función de su capacidad para asegurar derechos: el orden y la seguridad; la justicia confiable, la propiedad, el acceso a bienes públicos que permitan lo que la comunidad considere una vida razonablemente buena; distribuciones justas de posibilidades de acceder a este tipo de existencia, aseguradas, además con medios justos y eficientes, así como el goce de las libertades personales y comunales que permitan a los sujetos el más pleno desarrollo y florecimiento posible de su autonomía y de una vida que valga la pena, en un contexto social dotado de sentido.

Y, es precisamente este el punto en el que hoy en día se observan múltiples fisuras: Ya no se trata de la clásica disputa sobre el tipo de Estado o el tipo de sociedad estatalmente regulada que puede garantizar una buena vida a las personas y colectivos. Más allá aún, la pregunta es si el estado mismo puede dar razonable garantía de que esto es posible o será posible en un futuro concebible. Pero aún más, un supuesto central de los relatos *doxicos* del progreso era que el estado debía y podía ser un instrumento importante sino central, en asegurar un futuro humano cada vez mejor para todos. Ese supuesto ya no es incuestionable y se moviliza rodeado de sombras y de dudas. Un ejemplo clamoroso es la oleada reactiva en contra de las leyes que prohibían a la población civil armarse. El supuesto subyacente era que el Leviatán estaba en condiciones de asegurar la paz pública, acaparando las armas y desposeyendo de ellas a la ciudadanía. En otras palabras, poniendo fin a la autoayuda en seguridad. El clamor por armarse ya no es reliquia

21 La estadolatría es un concepto es la adoración o idolatría al Estado como una entidad divina o superior, que puede resolver todos los problemas y necesidades de las personas. Es una actitud que implica la renuncia a la autonomía y la responsabilidad individual, y la sumisión a una autoridad externa que se considera infalible y omnipotente. Se asocia asimismo a la imputación del Estado como “sujeto” moral de orden superior a los sujetos empíricos, cuyas necesidades y prerrogativas debe ser consideradas anteriores y superiores a las de las personas o grupos subestatales.

cultural nostálgica del Far West americano; en muchos países del mundo los demagogos exitosos ponen en su agenda, la flexibilización o la abolición del control de armas, en medio del aplauso de crecientes segmentos de la población que ya solo ven en la privatización del poder de fuego, la única esperanza de una seguridad personal viable. Para estos segmentos, la garantía estatal de la seguridad a cambio del desarme ya no es verosímil. Pero si el Estado ya no puede garantizar ni siquiera este mínimo Hobbesiano, ¿Qué puede entonces garantizar? ¿Qué esperanza puede aún depositarse en él? Esta podría ser la siguiente pregunta a abordar.

Y, por último, debe enfatizarse -como se ha hecho más arriba- que las seculares imprecaciones respecto a la desinstitucionalización o a la “debilidad estatal” yerran el blanco. En realidad, se refieren a la ausencia de una institucionalidad republicana demo-liberal, pero ocultan el hecho de que existe una fuerte y arraigada institucionalidad en funciones y que esta última corresponde a los hábitos y consensos tácitos más generales y estabilizados, de los que el siempre cuestionado orden republicano es solo señuelo y camuflaje. Al fin de cuentas este orden estable genera un estado muy fuerte. El problema político del Ecuador no estriba en la debilidad del estado o en su falta de legitimidad: fuerza y legitimidad existen y muy poderosamente. Pero ese es precisamente el problema: la persiste y tenaz férula de un orden que nadie quiere reconocer como sólido y deseado, y la imposibilidad de implantar seriamente (no como simulacro) el orden republicano que mentirosamente se proclama como deseado/ deseable. La efectiva resolución de este atasco solo podría darse en el abandono de las pretensiones liberales con el consiguiente reconocimiento de lo que realmente se quiere: un estado estamental corporativista; o, en su defecto, la revelación del simulacro como estrategia a desmontar previo a abocarse a intentar verdaderamente una vida republicana, con todos los costos y consecuencias que para las partes ello tendría en términos de sus formas acostumbradas y acomodadas de existencia.

Bibliografía

- Adorno *et al.* 2006, “La personalidad autoritaria” (prefacio, introducción y conclusiones), en: *Empiria. Revista de Metodología en Ciencias sociales* (12) 155-200
- Almeida, I. *et al.* 2005, *Autonomía indígena: Frente al estado nación y a la globalización neoliberal* (1era. ed.), Abya-Yala.
- Banton, M. y Bauman, Z. 1991, “Modernity and Holocaust”, en: *The British Journal of Sociology*, 42(1), 164. <https://doi.org/10.2307/590864>
- Beck, U. 2006, *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*, Paidós.
- Bravo, A. 2017, Cuba: “*En una fortaleza sitiada, cualquier disidencia es traición*”. *América Latina en movimiento*, <https://www.alainet.org/es/articulo/182671>
- Brinton, C. 1965, “Utopia and Democracy”, en: *Daedalus*, 94(2), pp.: 348-366.
- Burke, E. 2022, *Reflections on the Revolution in France*, Independently published.
- Bustamante, F. 2003, “La cultura política y ciudadanía en el Ecuador”, en: Burbano de Lara, F. (Ed.), *Democracia, gobernabilidad y cultura política*, FLASCO, Sede Ecuador, pp.: 341-381.
- Calame, P. *et al.* 2003, *La démocratie en miettes: Pour une révolution de la gouvernance*, Descartes y Cie editores. Charles Léopold Mayer, París.
- Castells, M. 1997, *The information age: Economy, society and culture*, Blackwell.
- Castoriadis, C. 2007, *La Institución Imaginaria de La Sociedad*, Tusquets Editores.
- Chomsky, N. 2008, *Escritos libertarios. Esperanza en el porvenir*, Capital Intelectual, México, consultado en: https://issuu.com/editorial_ci/docs/selecci_n_chomsky
- Coles, R. 1987, *Dorothy Day: A radical devotion. Reading*, Addison-Wesley Pub. Co., Mass, <http://archive.org/details/dorothydayradica00cole>
- Condorcet, J. A. N. de C. 2010, *Bosquejo de un cuadro histórico: De los progresos del espíritu humano. T. 1, (Los progresos realizados). T. 2, (Los progresos futuros)*, traducción de Jean Antoine Marie Nicolás Caritat Condorcet, traducción del francés hecha por Domingo Barnés. <https://repositorioinstitucional.ceu.es/handle/10637/3160>

- Crozier, M. y Heinegg, P. 1984, *The Trouble with America: Why the System Is Breaking Down*, primera edición, University of California Press. <https://doi.org/10.2307/jj.2430686>
- Curcio, P. 2020, *Autorregulación de los mercados. América Latina en movimiento*, <https://www.alainet.org/es/articulo/204849>
- Durkheim, É. 1928, *La división del trabajo social*, ediciones LEA.
- Echeverría, J. 2015, *La democracia sometida: El Ecuador de la revolución ciudadana*, primera edición, diagonal.
- Ecuador en Vivo. 2023, *Desencanto y desconocimiento marcan las elecciones presidenciales*, <https://www.ecuadorenvivo.com/index.php/politica/item/164735-desencanto-y-desconocimiento-marcan-las-elecciones-presidenciales>
- Ellner, S. 2012, “The Distinguishing Features of Latin America’s New Left in Power: The Chávez, Morales, and Correa Governments”, en: *Latin American Perspectives*, 39 (1), pp.: 96-114.
- Espinosa, S. L. 2018, agosto 16, “Del neoliberalismo al posneoliberalismo en Ecuador: Un elemento para el debate. Gestipolis”, <https://www.gestipolis.com/del-neoliberalismo-al-posneoliberalismo-en-ecuador-un-elemento-para-el-debate/>
- Etzioni, A. 2013, *El guardián de mi hermano: Autobiografía y mensaje*, Palabra.
- Falconí, F. 2014, *Al Sur de las decisiones: Enfrentando la crisis del siglo XXI*, editorial El Conejo.
- Falconi, F. y Muñoz, P. 2012, “Ecuador: De la receta del «Consenso de Washington» al pos neoliberalismo”, en: Mantilla S. (Eds.), *Balance de la revolución ciudadana*, primera edición, Centro Latinoamericano de Estudios Políticos, editorial Planeta del Ecuador S.A., pp.: 75-96
- Fernández Buey, F. (Ed.) 2023, *Para la reforma moral e intelectual*, tercera edición, Los Libros de la Catarata.
- Fraser, N. 2012, “Reflexiones en torno a Polanyi y la actual crisis capitalista”, en: *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 118, pp.: 13-28 <https://www.semanticscholar.org/paper/Reflexiones-en-torno-a-Polanyi-y-la-actual-crisis-Fraser/0dc0f3e38ac97e3d4e72704c4a6c21637b52f07d>
- Friedman, E. J. (Ed.). 2019, *Seeking rights from the left; gender, sexuality, and the Latin American pink tide*, Duke University Press.
- Gallie, W. 1956, “Essentially Contested Concepts”, en: *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 56 (1955 - 1956), Oxford University Press, pp.: 167-198.
- García S., F. 2021, *Del sueño a la pesadilla: El movimiento indígena en Ecuador*, Abya Yala, FLACSO Ecuador.
- Gerth, H., y Mills, W. 2014, “Bureaucracy”, en: *Essays in Sociology*, pp.: 208-256.
- Habermas, J. 1975, *Legitimation crisis*, Beacon Press.
- Habermas, J. 2023, *Teoría de la acción comunicativa. 2: Crítica de la razón funcionalista*, Trotta.
- Hall, S. 1999, *Compendio de psicología freudiana*, Paidós.
- Hayek, F. 2011, *Camino de servidumbre*, <https://www.alianzaeditorial.es/libro/ciencias-sociales/camino-de-servidumbre-friedrich-a-hayek-9788420651682/>
- Hegel, G. W. F. 2009, *Filosofía del derecho*, Introducción de Karl Marx, Claridad.
- Hobbes, T. 1980, *Leviatán o la materia de forma y poder de un república eclesiástica y civil*, segunda edición, France.
- Holloway, J. 2002, *Change the world without taking power*, Pluto Press.
- Jaramillo Terán, A. y Comisión Nacional Anticorrupción (Ecuador) (Eds.) 2017, *Corrupción en la década encubierta*, primera edición, CNA, Comisión Nacional Anticorrupción, Ecuador.
- Karczmarczyk, P. 2016, *La crisis de los grandes relatos, la ideología democrática y la teleología*, La Tecla Eñe. https://www.academia.edu/33520305/La_crisis_de_los_grandes_relatos_la_ideolog%C3%ADa_democr%C3%A1tica_y_la_teleolog%C3%ADa
- Kinsella, S., y Hülsmann, G. 2014, *Property, Freedom, and Society: Essays in Honor of Hans-Hermann Hoppe*, Mises Institute. <https://mises.org/library/property-freedom-and-society-essays-honor-hans-hermann-hoppe>
- Krauze, E. 2011, *Redentores: Ideas y poder en América Latina*, primera edición, Debate.
- Lain, B. 2017, “¿En qué sentido puede (o no) ser emancipadora la economía colaborativa?”, en: *Redes.com: revista de estudios para el desarrollo social de la Comunicación*, 15, pp.: 98-121.
- Law, J. 2018, *A dictionary of law*, novena edición, Oxford university press.
- Locke, J. y Piña, C. 2019, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil: Un ensayo sobre el verdadero origen, alcance y finalidad del gobierno civil*, Losada.
- López, J. P. et al. 2018, “¿Qué se ha logrado, qué límites se han presentado y qué lecciones han quedado?”, en: Cuba CLACSO, JSTOR, pp.: 161-210. <https://doi.org/10.2307/j.ctvnp0k7c.7>
- Lourau, R. 2001, *El análisis institucional*, Amorrortu Editores España SL.

- Luis Alfonso. 2018, “Riesgo e incertidumbre como características de la sociedad actual: ideas, percepciones y representaciones”, en: *Revista Reflexiones*, 97(1), pp.: 66-75.
- Mann, M. 1986, *The sources of social power*, Cambridge University Press.
- Marshall, T. H. 1977, *Class, citizenship, and social development*, Essays, University of Chicago, London, Press. <http://archive.org/details/classcitizenship000mars>
- Marx, K. 2013, *Karl Marx-Capital*, Volumes I-III, <http://archive.org/details/KarlMarxCapitalVolumeI-III>
- Mauss, M. 1990, *The gift: The form and reason for exchange in archaic societies*, Whitney Museum of American Art.
- Michels, R. et al. 1915, *Political parties; a sociological study of the oligarchical tendencies of modern democracy*, Hearst’s International Library Co., New York, <http://archive.org/details/politicalparties00mich>
- Mill, J. S. 1859, On Liberty. En Wikipedia. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=On_Liberty&oldid=1160035088
- Mires, F. 2007, julio 1, *La lucha por la democracia en América Latina*. Nueva Sociedad | *Democracia y política en América Latina*, <https://nuso.org/articulo/la-lucha-por-la-democracia-en-america-latina/>
- Molina Reyes, J. s/f. *El laicismo en Ecuador*, recuperado 6 de septiembre de 2023, de <https://www.revistarupturas.com/el-laicismo-en-ecuador.html>
- Monsiváis-Carrillo, A. 2021, marzo 26, *Populismo – Prontuario de la democracia*, <https://prontuario-democracia.sociales.unam.mx/populismo/>
- Montaño, D. 2022, junio 23, *La mayoría de ecuatorianos no confía en las instituciones públicas, según encuesta*, GK. <https://gk.city/2022/06/22/ecuatorianos-no-confian-instituciones-publicas-encuesta-ipsos/>
- Morales, F. C. 2020, *Diferencia entre Estado y Gobierno*, Economipedia, recuperado 1 de septiembre 2023, <https://economipedia.com/definiciones/diferencia-entre-estado-y-gobierno.html>
- Murra, J. V. 1978, *La organización económica del Estado inca*, Siglo Veintiuno.
- O’Gorman, E. 1993, *La invención de América: Investigación de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*, Fondo de cultura económica.
- Pachano, S. 2013, *La confianza, requisito de la convivencia política*, FLACSO.
- Pallarés Molíns, E. 2008, *Los mecanismos de defensa: Cómo nos engañamos para sentirnos mejor*. Ed. Mensajero.
- Polanyi, K. 1992, *La gran transformación: Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, primera edición, Fondo de Cultura Económica.
- Polanyi, K. 2001, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press.
- Przeworski, A. 1988, *Capitalismo y socialdemocracia*, Alianza.
- Quijano, A. 2007, “Coloniality of power, globalization and democracy”, en: *Diplomacia Estrategia y Política*, 6, pp.: 127-172.
- Ramirez, F. 2018, *El regreso del neoliberalismo a Ecuador*, Le Monde Diplomatique.
- Rawls, J. 2005, *A theory of justice*, Belknap Press.
- Restrepo, E. 2005, “El indio como problema sanitario: La higiene racial en Colombia, 1870-1950”, en: Wade, P. (Ed.), *Raza, etnia y nación en Colombia: Debates antropológicos contemporáneos*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).
- Rist, G. 2002, *The history of development: From western origins to global faith*, Zed Books.
- Rocha, B. 2015, *El clientelismo político en el Ecuador: Configuración de redes clientelares en Cotopaxi. Caso: Álvaro Noboa*, tesis de maestría, Flacso Ecuador. <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/7671>
- Skocpol, T. 2008, *States and social revolutions: A comparative analysis of France, Russia, and China*, Cambridge Univ. Press.
- Smelser, N. J. et al. 2001, *International encyclopedia of the social & behavioral sciences*, primera edición, Elsevier.
- Smith, A. et al. 1794, “Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones T. 1”, en: *Valladolid: en la Oficina de la Viuda e Hijos de Santander*, <http://archive.org/details/BRes101361E>
- Spalding, K. 1974, *De indio a campesino: Cambios en la estructura social del Perú colonial*, Instituto de Estudios Peruanos.
- Strauss, L. 2006, *La filosofía política de Hobbes*, primera edición, Fondo de Cultura Económica.
- Tanaka, M. et al. (Eds.) 2010, *Desafíos de la gobernabilidad democrática: Reformas político-institucionales y movimientos sociales en la región andina*, primera edición, IEP Instituto de Estudios Peruanos, INVESP Instituto Venezolano de Estudios Sociales y Políticos.

- The Crisis of Democracy—Trilateral Commission—1975. s/f., recuperado 30 de agosto de 2023, de <http://archive.org/details/TheCrisisOfDemocracy-TrilateralCommission-1975>
- Tilly, C. 2007, *Guerra y construcción del estado como crimen organizado*, *Relaciones Internacionales*. <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/4866>
- 1975, “Reflections on the history of European state-making”, en: Tilly, C. (Ed.), *The formation of national states in western Europe*, Princeton University Press.
- 1990, *Coerción Capital Y Los Estados Europeos 990 -1990*. <http://archive.org/details/67423214CoercionCapitalYLosEstadosEuropeos9901990Tilly>
- Trujillo, L. 2012. “Dinámica de concentración de poder y modernización conservadora, el gobierno Correa”, en: Mantilla, B. et al. (Coords.) *Rafael Correa: balance de la Revolución Ciudadana*, CELAEP-Editorial Planeta, pp.: 373-400, en: https://www.academia.edu/6947407/correa_concentracion_poder_y_modernizacion_conservadora_planeta_celaep_jleont2012_pdf
- Van Cott, D. L. 2009, *Radical democracy in the Andes*, Cambridge University Press.
- Von Mises, L. et al. 2007, *Human action: A treatise on economics*, Liberty Fund.
- Walzer, M. (Ed.), 1995, *Toward a global civil society*, Berghahn Books.
- Weber, M. 2002, *Economía y sociedad: Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica.
- Wiarda, H. J. 2001, *The soul of Latin America: The cultural and political tradition*, Yale University Press.
- Zabludovsky, G. 2016, “El concepto de patrimonialismo y su aplicación al estudio de México y América Latina”, en: Morcillo, A. y E., Weisz (Eds.), *Max Weber en Iberoamérica: Nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- Zavaleta, R. 1986, *Lo nacional-popular en Bolivia*, obra incompleta, en: <https://revistes.ub.edu/index.php/BoletinAmericanista/article/view/13631>
- Zibechi, R. 2017, *Movimientos sociales en América Latina: El «mundo otro» en movimiento*, Ediciones desde abajo.
- Zizek, S. 2001, *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI editores.